يرى الدكتور البوطي أنه إذا كان إدراكُ الحقيقة على ما هي عليه في الواقع عِلْماً، فإنّ المنهج المتَّخذ إلى ذلك الإدراك ينبغي أن يكون هو الآخر عِلْماً. ويشرح بأنّ العِلْم لا يتولد إلا عن علمٍ مثله، فلا مجال فيه للظن أو الحدس أو الوهم. وعلى ضوء هذا التحديد يطرح البوطي التساؤل التالي: ما مدى استشعار كلٍّ من الفكر الإسلاميّ والفكر الغربيّ بهذه الحقيقة واهتمامه بها؟

الشيخ محمد رمضان البوطي

بحث في الخطاب الديني الفقهي المشيخي
محمد رمضان البوطي مثالاً

سَدَنَةُ هياكِلِ الوهم

عبد الرزاق عيد

المنهج العلمي للبحث عن الحقيقة عند علماء المسلمين وغيرهم

أوّلُ ما يسجِّله البوطي لصالح الفكر الإسلاميّ ولخضوعِهِ لمنهجٍ علميٍّ دقيقٍ في البحث، إنما هو الدين. ويسوق عدداً من الآيات الكريمة في الحضّ على العلم، وإبرازِ الدافع الدينيّ الكامن وراء اندفاع المسلم نحْو العِلْم بمثابتهِ واجباً يُثاب على فعله ويعاقَب على تركه... في حين أنّ ما يحُثّ الفكرَ الغربيَّ على البحث - بحسب قول البوطي - إنّما هو «حبُّ التطلع» لا غَيْر.

هذا الاستقراء العلميّ العجيب الذي يضعه كمصادرةٍ للبحث، قبل أن يُثبت هذه الحقيقةَ الأعجبَ، لا يعتوره أيُّ قلقٍ عقليّ. بل هو يقرر حقائقه البدهيّة بمنتهى الاطمئنان العلميّ والمعرفيّ، ودون أن يتوقع من أيّ تلميذٍ من تلاميذه الذين يحملون حداً أدنى من البصيرة والتبصر سؤالاً من قبيل: تُرى ما الذي قادنا، إذن، إلى هذا الحضيض الذي نتردّى فيه منذ قرون، ما دامت مناهجُ بحثنا العلمية أكثرَ فاعليةً ومردوديةً في بلوغ الحقيقة ـ بفاعلية الدين الذي يقف وراءَها ـ من مناهج بحث الغربيين التي لا يجرّها سوى «حبّ التطلع»؟...

ما هو المنهج العلميّ للبحث عند المسلمين؟ إنه يتلخص - وفق البوطي - في قاعدة جليلة كبرى، لم يُعرَف مثلُها عند غيرهم، وهي قولهم: «إنْ كنتَ ناقلاً فالصحّةَ، أو مدّعِياً فالدليلَ». وهكذا نعود إلى أنّ العلم، والبحث العلميّ، والحقيقة، والمعرفة، ليست إلا معرفةَ صحةِ الخبرِ والروايةِ والسندِ. وهو يدعو الأدوات العلمية لذلك «فنوناً»: فنّ مصطلح الحديث، وفنّ التعديل والتجريح، وتراجم الرجال... ولن نُتعب القارئ المسْلِمَ بمحفوظاتٍ تتكرر على مسامعه آناء الليل وأطراف النهار عن درجات صحة الخبر ورتَبِهِ من جهةِ سلسلةِ

السند ومن جهةٍ صاحب الخبر ومصدره؛ فعندها يغدو للصحيح درجاتٌ، تبدأ من الظن القويّ إلى الإدراك اليقينيّ، وذلك حسب السلسلة: فإنْ كانت من آحاد الرواة لم يَعْدُ الخبرُ أن يكون ظَنّياً في حُكْم العقل؛ وإذا كانت السلسلة مكونةً من راويَيْن أو ثلاثةِ رواة فالخبر لا يزال خبراً ظنياً ولكنه ظنٌّ قويٌّ يداني اليقينَ؛ أما إذا غَدَتْ كلُّ حلقة من الحلقات من الكثرة جموعاً يطمئنّ العقلُ إلى أنها لا تتواطأ على الكذب، اكتسب الخبرُ المرويُّ صفةَ اليقين وصارَ خبراً متواتراً.

هكذا يكون العلمُ والبحث العلميُّ عن الحقيقة بحثاً عن حقيقة منجَزَةٍ، اكتشَفَها قَبْلَنا السلفُ وسلفُ السلف، ولا ندري - نحن الخلفَ - ماذا تبقى أمامنا للبحث عن الحقيقة ما دامت قد قيلت ووصلتْنا بالخبر المتواتر اليقينيّ الذي لا يتواطأ على الكذب؟ وهكذا تغدو وظيفةُ العالِم والبحثِ العلميّ «تذكيرَ» الناس بما عرفوه ويعرفونه، وصدَّقوهَ ويصدقونه. وما الحقيقة «المكتَشَفَة» إلا العقيدة التي تُجمع عليها الأممُ الإسلاميةُ منذ لحظة الوحي حتى يومنا هذا، ولا داعي إلى البرهنة عليها من جديد لأنها عقيدةٌ صلبةٌ وراسخةٌ وحقيقيةٌ في عقل الجمهور ووعيه... بغضّ النظر عن «الحقيقة» المجرّدة التي هي مناط العقل المحض، والتي غَدَتْ في العصر الحديث نسبيةً وتسير بشكلٍ دائم على طريق إنكار نفسها: فتاريخ العلم ليس تاريخَ الحقائقَ التي توصّل إليها، بل هو تاريخُ أخطائه، أي تاريخُ نقضِهِ للحقائق من خلال جدل الأطروحةِ والأطروحةِ المضادةِ الذي يُنتج تركيباً نوعياً جديداً...

حول صحة الإسناد والخبر المتواتر

هذه مسألة مركزية في منهج الباحث البوطي، وكلّ مناهج البحث الإسلامية التقليدية التي لم يُتَحْ لها أيُّ ضربٍ من ضروب التفاعل مع ثقافات العصر منذ بداية تشكل الفكر الإسلاميّ في عصر التدوين إلى يومنا هذا...أيْ منذ قيام المدارس الفقهية معبَّراً عنها بمدرستين: أ - مدرسة «الرأي» ممثَّلةً بالإمام أبي حنيفة (٨٠ هـ - ١٥٠ هـ) في الكوفة، وهي مدرسة تعتمد الرأي لعدم ثقتها بصحة الأحاديث المروية عن النبيّ (ص)...؛ ب - ومدرسة «الحديث» التي يقف على رأسها الإمامُ مالك (٩٣ أو ٩٧ - ١٧٩هـ) في المدينة، وهي مدرسة تتحرّج بل تتأبّى عن أن تبدي رأياً حتى في ما ليس فيه نصّ، وعليه فقد كان أصحاب هذه المدرسة يترخّصون في شروط قبول الحديث حتى ولو كان آحاداً ضعيفاً، مستريحين في ظل النّقل من وسوسات العقل.

هذان الخطان المتناظران بين العقل والنقل في الفقهيات، سيكون لهما نظيراهما في علم الكلام: حيث المتكلم الذي يركن إلى الأصول التي أصّل لها الفقهاءُ في المصادر الأربعة للشريعة (القرآن، والسُنّة، والإجماع، والقياس) بما يُشكّلُ استمراراً لمدرسة الحديث والرواية والإسناد الصحيح، وقد تمثلتْ هذه المدرسة **بالأشعرية** التي وَرِثتِ الجبريةَ وأضفتْ عليها مسحةً من المناظرة الكلامية والمنطقية التي تأثّرها أبو الحسن الأشعريّ (٢٦٠ - ٣٢٤هـ) من حلقات المعتزلة بعد أن غادرها ليُعفيَ عقلَه من أسئلة الرأي، وليؤسِّسَ لنا - عبر التوسيط النظريّ للغزالي - كلَّ هذه العلوم التي يعرضها علينا الدكتور البوطي بوصفها بداهاتٍ إلهيةً. وقد نهض هذا التيارُ (النقليُّ) المشيخيّ التقليديّ على أنقاض التيار **الاعتزاليّ** (العقليّ) الذي وُئِدَ، وكان وأدُه إيذاناً بخروج العرب من التاريخ الذي صنعوه، وبدايةً تاريخ العلوج مع الخليفة المتوكّل، ومن ثَمّ بدايةَ لحظة التقهقر والانحدار... بغضّ النظر عن اللحظة الإصلاحية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهي لحظةٌ أرادت أن تعيد لقيم العقل اعتبارَها عبر الاعتزال، ولكنّ القوى المناهضة للعقل ظلت هي الأقوى؛ وإلاّ فما معنى كلّ الهوان الذي نتردّى فيه؟

على ضوء هذه النبذة، يغدو خطابُ البوطي هو الخطاب النموذجيّ للعقل الفقهيّ النقليّ المشيخيّ الرسميّ، الذي يعتقد أنّ البحث العلميّ هو البحث عن حقيقة ضائعةٍ في أحشاء الماضي، وأنّه لا بد من استفتاء السلف جيلاً عن جيل للوصول إليها. وأول شرط لذلك هو أن يكون الأسلاف قد نقلوا إلينا الخبرَ الصحيح الذي يرتقي إلى مستوى اليقين. ولكنْ هل هناك في سياق علوم النقل العربية هذه خبرٌ يرتقي إلى مستوى اليقين؟ هذا ما سنتوقف عنده، لأنه الركن الأساس في منهج الشيخ البوطي والعقل الفقهيّ المهيمن على الخطاب الدينيّ الإسلاميّ عربياً... بل وعالمياً من خلال النموذج الدينيّ الذي يقدّمه «الأفغانُ»، الذين يتبارزون مع جيرانهم «الإيران» في حيِّزات منع اختلاط الجنسين، في المدارس، والمستشفيات، وربما في المقابر أخيراً!

إنّ مناقشة صحة الخبر والإسناد كانت الموضوعَ الشاغلَ لعلماء الحديث، وهم يدقّقون ويستقصون. ولا شك أنّهم بذلوا جهوداً جليلة تمثّلتْ بموسوعات الحديث الكبرى المعروفة، وبخاصة **صحيح البخاري وصحيح مسلم**. لكنّ اليقينية هي ثمرةُ وعيٍ إسلاميٍّ نقليٍّ حَرْفيٍّ متمثّلٍ بمدرسة الحديث، ثم صارت في مرحلةٍ لاحقةٍ ثمرةَ وعيٍ قتاليٍّ ونضاليٍّ، وتمثلتْ على المستوى الاجتماعي بهشاشة المُدن (دمشق - بغداد - القاهرة - حلب - القيروان - قرطبة... الخ) أمام الاكتساح الفلاحيّ البدويّ بدءاً من القرن الخامس الهجريّ، وما استتبع ذلك على المستوى السياسيّ بهيمنة علوج الترك على القصور التي كانت بلاطاً للمعرفة والعلم، ومن ثَمّ على مستوى التحدّي الحضاريّ ببداية هزائم الأمة، بدءاً من الاستيلاء على الأندلس، والحروب الصليبية، فالغزوات التركية، والمنغولية. ولقد فرض كلُّ ذلك نوعاً من التجمع حول إسلامٍ «مستقيم الرأي، عقائديٍّ صُلبٍ، يتأسس على خطاب إيديولوجيّ قتاليٍّ معبِّئ» على حد تعبير محمد أركون[1]. وذلك هو العمق

١ - راجع كتاب محمد أركون: **نافذة على الإسلام**، ١٩٩٢.

التاريخيّ والمعرفيّ لهذا الخطاب الحاسم، القاطع، القابضِ على المطلق، والمتعالي النابذِ والمستبعِدِ لكلِّ ما يغايرهَ.

هذه الثقة المطلقة بصحة الخبر اعتماداً على سلسلة الرواة، دون النظر في معقولية النص ذاته، هي التي قادت إلى اعتبار **الصحيحيْن** (البخاري ومسلم) ينطويان على صحةٍ يقينيةٍ لا يتطرق إليها الشكُّ، رغم أنّ الإمام البخاري نفسَه جمع مئتيْ ألف حديث لم يصحّ لديه منها سوى ٢٧٦٢ حديثاً، ورغم أنّ كثيراً من الأحاديث التي رُويت في **صحيح البخاري** لم تَرِدْ في **صحيح مسلم**، وهما أهمّ كتابيْن في الحديث كما أسلفنا، «مما يقطع بأنّ المعيار الذي اتُّبِعَ في جمع أحاديث كلِّ صحيحٍ منهما معيارٌ شخصيٌّ وليس موضوعياً»[١].

إنّ اعتمادَ الإسناد (العنعنة) كمقياس لصحة الخبر، لا اعتمادَ متنِ الحديث ومدى استجابته للمنطق العقليّ العلميّ البرهانيّ، هو الذي قاد إلى تثبيت أحاديث عجيبة: مثل «حديث الذُّبابة»، و«حديث التداوي بأبوال الابل»، وحديث «أنّ البذاذة من الإيمان». بل إنّ الإمام الغزالي الكبير يتحدث في **إحياء علوم الدين** بحنينٍ عن أيام البذاذة التي كانت تعبيراً عن الإيمان العميق للصحابة الأجلاّء، ويَنعَى على أبناء عصره وَسْوسَتَهم في الطهارة والنظافة من «الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة»، فيردّ على هذه الوسوسة بسلوك الصحابة: فهؤلاء «ما كانوا يغسلون اليدَ من الدسومات والأطعمة، بل كانوا يَمْسحون أصابعهم بأخمص أقدامهم، وَعدّوا الأُشنانَ من البِدَع المُحْدَثة، ولقد كانوا يصلّون على الأرض في المساجد ويمشون حفاةً في الطرقات... وكانوا يقتصرون على الحجارة في الاستنجاء... وقال أبو هريْرة وغيرُه من أهل الصفة: كنا نأكل الشواء، فنُقام الصلاة، فندخل أصابعنا في الحصى ثم نفركها بالتراب ونكبّر. وقال عمر رضي الله عنه: ما كنا نعرف الأُشنان في عصر رسول الله (ص) وإنّما كانت مناديلُنا بطونَ ارجلنا»[٢]. ويختتم الغزالي رأيه في هذه المسألة بتشديد النكير على أبناء زمانه المُوَسْوسين بالنظافة قائلاً: «فَسَمّوا البذاذةَ التي هي الإيمانُ قذارةً، والرعونةَ نظافةً. فانظرْ كيف صار المنكَرُ معروفاً والمعروفُ منكَراً، وانْدَرَسَ من الدين رسمُهُ كما اندرس حقيقتُهُ وعِلْمه»[٣].

لسنا الآن في صدد استكناه الدلالة السوسيولوجية المتصلة بعلم الاجتماع والعمران، ومدى الحنين الذي يعتور عالمَ الغزالي الداخليَّ الروحيَّ إذ يستعيد لحظةَ البداوة الأولى، لحظةَ النقاء الأولى، لحظةَ الوحْي الأولى، بعد سقوط المدينةِ الإسلاميةِ بل والمدنيّةِ الإسلاميةِ أيضاً أمام الاجتياح الصليبيّ. وهذا هو أيضاً ما سيفعله ابنُ تيمية لاحقاً، وستفعله الحركةُ الوهابية في نجد، والحركةُ المهدية في السودان: فتستعيد «أخلاق التقشف» البدوية في مواجهة المركّب الحضاريّ المعقّد لمسيرة البشرية التي تتقاسم تاريخَها أدوارٌ حضاريةٌ وثقافية يمتنع على سننها الموضوعية أن يسود الجزءُ على الكل، لا في التاريخ والمجتمع فحسب بل في الطبيعة أولاً. وإنّ التفاتَ الإسلام السياسيّ اليوم إلى الماضي لاستحضاره لا يختلف في مغزاه الدلاليّ عن آلية الحنين التي تستحضر البذاذةَ بوصفها من الإيمان؛ ولعلّ الإسلام الأفغانيّ اليوم يقدم حالةً نموذجيةً لهذه «البذاذة الإيمانية».

هل نلغي معقوليةَ النصّ، لصالح معقولية النقل وصحةِ تواتره، فندعو إلى التداوي بأبوال الإبل، وإغراقِ الجنح الآخر للذبابة، ونتأسّفُ على تلك الأيام التي كان فيها الصَحابةُ الأجلاّء يَمسحون أصابعَهم ببطون أرجلهم، ولا نأخذ بعين الاعتبار السياقاتِ الاجتماعيةَ والمدنيةَ التي أرغمتهم على مسح دَسَمِ أصابعهم بالتراب أو ببطون الأرجل؟

إنّ الانطلاق من العقل، والعقلِ وحده، في قراءة النصّ وتأويلِهِ الدلاليّ الكلاميّ أو الفقهيّ، هو المنهج الوحيد الذي يَسْمح باكتشاف الحقيقة التي كانت «هناك»، بل لاكتشاف الحقيقة وهي تتعلّق بسلسلة التاريخ في جريانه في الزمان والمكان. عندها تتجدد الحقيقةُ وتكون قادرةً على الصلاح لكلّ زمانٍ ومكانٍ، وعندها تتمكن من إعادة إنتاج نفسها وفق شروط الزمان والمكان المتغيرة أبداً.

إننا نقول بمرجعية معقولية النص، دون الانحباس بمعقولية الإسناد وصحته، ودون أن نتساءل عن حقيقة وجود هذا التواتر الذي يُزعَم أنّه يؤدّي إلى يقينٍ. وتلك هي الموضوعة الثانية التي سنتوقف عندها، لنَسبر المكناتِ الفعليةَ للحدود المعرفية لهذا التواتر، ومدى موضوعيته التي لا تَقْبل الشكّ كما يُقال. فإذا أتيح لنا أن نفكّك تماسكها البرهانيّ، فسيتفكك «المنهجُ العلميُّ» المزعومُ للدكتور البوطي ومدرسته النقلية، بعد أن يتبين لنا أنّ هذا التواتر مستحيلٌ في ظروف انتقال المجتمع العربيّ الإسلاميّ من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة الكتابية مع عصر التدوين.

إذا كان الإمام البخاري جمع مئتيْ ألف حديث ولم يصحّ منها سوى ٢٧٦٢ حديثاً ، فذلك يعني أنّ المنهج العلمي القائمَ على الإسناد والعنعنة لم يُسعفْه سوى في الوصول إلى أقلّ من واحد ونصف بالمئة من الحقيقة المتوخّاة. وإذا عَلِمنا أنّ هذا المنهج لم يمكّن الإمامَ مسلماً من أن يتّفق في **صحيحه** مع **صحيح البخاري**، فإننا سنجد أنّ ما اتفق عليه مسلم والبخاري أقلّ من ذلك على قلّته! نحن، مع مسلم والبخاري إذن، إزاء منهج مؤسّس على الشكّ في صحةِ ما يُنقل؛ منهج يؤسّس على المُكنات والمحتمل. ولهذا فإنّ أهمّ ما يمكنُ استخلاصُه من هذا المنهج ليس النتائج التي توصّل إليها بوصفها حقائقَ نهائيةً يقينيّة لا تقبل الشك، بل الآليات التي اعتمَدها في الوصول إلى الحقيقة. وعليه، فإنّ الأدوات أو

١ - المستشار محمد سعيد العشماوي: «أفكار من أجل تحديث النظرة إلى الإسلام»، **السفير**، ١٩٩٧/٥/٨.

٢ - الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **إحياء علوم الدين**، الجزء الأول، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٥، ص ١١٨.

٣ - المصدر السابق. و«البذاذة» هي رثاثةُ الهيْئة، و«الأُشنان» هو مسحوقٌ أبيضُ ونباتٌ يُغْسَلُ به، و«الاستنجاء» هو غَسْلُ مَوْضِعِ النَّجْو [وهو ما يخرج من البطن من ريح أو غائط].. (الآداب)

«الفنون»، كفنّ الجرح والتعديل وتراجم الرجال، هي التي ينبغي أن نستلهمها لمواصلة هذه القيم العقلانية النقدية التي أسّس لها هؤلاء المبدعون حقاً. هكذا نُحْيِيهم، ونجعلهم معاصرين لنا: عبر أسئلتهم لا إجاباتهم، لأنّ عصرنا هو عصرُ السؤال الذي لا يستقرّ على جواب، حتى ينهض السؤالُ من جديد مفكّكاً صلابةَ الجواب الأول وتماسُكَه.

المتواتر بين الحقيقة اليقينية ويقين الحقيقة

انطلاقاً من أنّ كلّ واقعي حقيقيٌّ، نستطيع القول إنّ كلّ ما وَصَلنا عبر المتواتر المتَّفَقِ والمُجْمَع على صحته صحيحٌ مادام وعيُ الجمهور وثقافةُ الأمّة مطمَئِنّي القلب والعقل إلى صحته ويقينيته. فما علينا من وجهةِ نظرٍ وطنيةٍ ثقافيةٍ حضاريةٍ إلاّ أن نحترمَ هذا الميراثَ الثقافيَّ الذي يشكّل العصبَ الوطنيَّ لمنظور الأمة إلى ذاتها الحضاريةِ، ونَقْبَلَ هذه المعتقدات بوصفها يقينياتٍ حقيقيةً لأنها واقعيةٌ... وإنْ لم ترتقِ إلى مستوى «الحقيقة» القابلةِ للبرهان في كل العوالم الممكنة: ثقافةً، وجنساً، ولغة، ومكاناً، وزماناً. فالعقل كان دائماً موجوداً لدى البشر، لكنّه لم يكن موجوداً دائماً بشكل عقلانيّ؛ وإلاّ فما معنى كل هذا الميراث الأسطوريّ والإحيائيّ والوثنيّ في تاريخ البشر حيث كان العقل تتناوبه على مر العصور معادلةُ «اللوغس والميثوس» أي المنطق والأسطورة؟

من منظور يقين الحقيقة، إذن، لا حقيقة اليقين الواقعية فيما هي عليه، نقول إنّ علينا أن نسائِل هذا المتواتر من جديد. ونحن في مساءلتنا هنا لن نوغل بعيداً في استخدام التقنيات المنهجية الحديثة، بل سنعتمد منهجية السلف ذاتها القائمةَ على القاعدة الجليلة الكبرى: «إنْ كنتَ ناقلاً فالصحةَ، أو مدَّعياً فالدليلَ». ووفق هذه القاعدة نزعم أنْ ليس هناك متواترٌ يرتقي إلى مستوى يقين الحقيقة، وسيكون دليلنا على هذا الزعم هو النقل الصحيح اعتماداً على الرواية والخبر والإسناد. وسيكون موضوعَ الخبر والرواية أهمُّ حادثٍ جللٍ في تاريخ الإسلام، وهو الخلاف في تاريخ وفاة النبيّ (ص) وملابسات وفاته، بل وملابسات تحديد عمر النبيّ نفسه. وسيكون اعتمادُنا أساساً على المراجع التاريخية المجمَعِ على صدقيّتها وموثوقيّتها لدى الجمهور.

الاختلاف في مبلغ سنّ النبيّ (ص)

ينقل الطبري إلينا اختلافهم في مبلغ سنّ النبيّ يومَ وفاته، فيذكر ثلاث روايات؛ فبعضهم قال: كان له ثلاثٌ وستون سنة، وبعضهم قال: خمسٌ وستون سنة، وثالث قال: ستون سنة[1].

قد يقال إنّ الاختلاف في تحديد الأعمار في زمن المشافهة ليس أمراً مستغرباً. لكنّ الغرابة أن يدور هذا الاختلاف حول حياة النبيّ الأعظم. بل إنّ الأمر يبدو أكثر غرابةً عندما تُسنَدُ روايتان مختلفتان إلى راوٍ واحد هو ابنُ عباس؛ إذ تقرِّر الروايةُ الأولى ما يلي: «حدّثنا ابنُ المثنى قال: حدّثنا حجاج بن المنهال قال: حدّثنا حمّاد، يعني ابنُ سلمة، عن ابن جمرة عن ابن عباس قال: أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكّة ثلاثَ عشرةَ سنةً يوحَى إليه، وبالمدينة عشراً، ومات وهو ابنُ ثلاثٍ وستين». وفي الرواية الثالثة التي تقول بالستين سنةً يصلنا الخبرُ بصيغة التواتر التالية: «حدّثنا الحسينُ بن نصر قال: أخبرنا عبَيْدُ الله قال: أخبرنا شيبانُ بن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة قال: حدّثتني عائشةُ وابنُ عباس أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لبث بمكة عشرَ سنين يَنْزل عليه القرآنُ وبالمدينة عشراً»[2]. فابن عباس، الراوي الأعظم، يقدِّم روايتين عن حياة الرسول: واحدةً تقول إنه مكث في مكة ثلاث عشرة سنةً ينزل عليه القرآن؛ وثانيةً تقول عشرَ سنوات.

لا بد للمرء أن يدهش لتلك الخفّة في تناول الأحداث، ولاسيما عندما تتّصل بسيرةٍ استثنائيةٍ لفاعلٍ استثنائيّ في التاريخ هو النبيّ، حيث كان كلُّ يوم في حياة الدعوة يؤسِّس لصناعة التاريخ. فكيف لنا أن نتساهل بفارق سنتين أو ثلاث سنوات، بل خمس سنوات إذا أخذنا بالرواية الثالثة؟ ولماذا لم يتمكن السلفُ من الإجماع على خبرٍ متواترٍ يخصّ حياةَ أعظمِ مَنْ أنجبتْه هذه الأمةُ؟!

الاختلاف في يوم وفاة النبيّ، ويومِ دفنه، ويومِ مبايعة أبي بكر

يحدّثنا الطبري أنّ أهل العلم بالأخبار أجمعوا على أنّ اليوم الذي مات فيه رسولُ الله (ص) كان يومَ الاثنين، لكنهم اختلفوا في أيّ الأثانين: هل يوم الاثنين «لليلتيْن مضتا من شهر ربيع الأول»، أم يوم الاثنين «لثنتيْ عشرة ليلةً خَلَتْ من شهر ربيع الأول» أيْ بفارق عشرة أيام؟ الرواية الأولى تنقل عن فقهاء أهل الحجاز بالرواية والإسناد: «قالوا: قُبِضَ رسول الله صلى الله عليه وسلم نصفَ النهار يومَ الاثنين لليلتيْن مضتا من شهر ربيع الأول، وبويع أبو بكر في اليوم الذي قُبض فيه النبيّ...». وقال الواقدي: «توفّي يومَ الاثنين لثنتيْ عشرةَ ليلةً خلت من شهر ربيع الأول، ودُفن من الغد نصفَ النهار حين زاغت الشمسُ، وذلك يوم الثلاثاء»[3].

ويعود الطبري بعد عشر صفحات ليذكر لنا اليومَ والشهرَ اللذيْن توفي فيهما الرسولُ، فيزيدنا التباساً، إذ يبدو لنا من خلال إحدى الروايات وكأنّ هناك خلافاً حول سنة وفاته لا حول اليوم والشهر وحدهما، أهي السنة الحادية عشرة للهجرة كما هو متفق، أم السنة العاشرة؟ لنسمعْ هذه الرواية: «[قال أبو جعفر]: حدّثنا عبدُ الرحمن بن الوليد الجرجاني قال: حدّثنا أحمد بن طيبة قال: حدّثنا عبيدُ الله عن نافع عن ابن عمران أنّ

١ ـ أبو جعفر بن محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص ٢٠٦.
٢ ـ المصدر نفسه.
٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٩٧.

النبيُّ صلى الله عليه وسلم استعمل أبا بكرٍ على الحجّ سنةَ تسع، فأراهم مناسكهم، فلما كان العامُ المُقْبلُ حجَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم حجةَ الوداع سنةَ عشر، وصدر إلى المدينة، وقُبِضَ في ربيع الأول»[1].

وقال **المفيد في الإرشاد** والطبري في **أعلام الورى** إنّ الوفاة كانت «سنةَ عشر من الهجرة»[2]. وهناك من يرى أنّ الوفاة ليست في ربيع الأول «بل عند الزوال لليلتين بقيتا من صفر عند أكثر الإمامية»[3]. وفي هذا السياق لا بد لابن عباس من أن يكون له رأيٌ في الأمر؛ وآراء ابن عباس يعتورها العجائبيُّ الخارقُ دائماً بتأثيرات كعب الأحبار اليهوديّ المتأسلم وفْقَ رأي ابن خلدون، بل وبتأثيراتِ ضغوطٍ إبداعيةٍ داخليةٍ أتاحت لهذا الصحابيّ الجليل أن يكون مؤسِّسَ الجماليات الميثولوجية في الثقافة العربية. يقول ابن عباس: «وُلد النبيُّ صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين، واستُنْبئ يومَ الاثنين، ورَفَعَ الحجرَ يوم الاثنين، وخرج مهاجراً من مكة إلى المدينة يومَ الاثنين، وقَدِمَ المدينةَ يومَ الاثنين، وقُبِضَ يوم الاثنين»[4].

بهذه الدقة المتناهية في معلوماتيتها الخارقة يحدّد لنا ابنُ عباس محطّاتِ حياة النبي منذ ولادته إلى يوم التحاقه بالرفيق الأعلى، بوصفها محطات الأثانين، وهو الذي يقدِّم لنا روايتيْن مختلفتيْن عن الفترة التي قضاها النبيُّ في مكة (عشرَ سنوات وثلاثَ عشرة سنة). وابن عباس، من خلال هاتين الروايتين، يُظهر عدمَ دقته بمبلغ سنّ الرسول، أهي ستون سنة أم ثلاث وستون سنة، كما أسلفنا؟ وكيف لنا أن نطابق بين الإحصائية المعلوماتية الحاسوبية عن محطات الأثانين في تاريخ النبيّ، وبين روايات مختلفة عن حدث جللٍ لتاريخ وفاة النبي وعمره، ومصدرُها رجلٌ واحد، هو حَبْرُ الأمة ابنُ عباس!؟

ويقدّم الطبري لنا رواية أخرى مُسْنَدة، وهي تتفق مع الرواية القائلة بالثنتي عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الأول يوم الاثنين، لكنها تختلف حول تاريخ ليلة الدفن فتحددها بليلة «الأربعاء»[5]. وتتفق السيدة عائشة مع هذه الرواية في إشارتها إلى تاريخ الدفن. وها هو ابنُ الأثير، في **الكامل**، يضيف لنا احتمالاً ثالثاً يزيد الأمر التباساً؛ فإذا كانت الروايات السابقة تنوس في تحديد وفاة النبي بين اليوم الثاني من ربيع الأول واليوم الثاني عشر فإنّ ابن الأثير يشير إلى أنّ الوفاة كانت قبل نهاية ربيع الأول بيومين[6].

ولن نطيل في عرض الروايات، والأخبار المتعددة في إسنادها وتواترها. وسنسوق مثالاً لتضارب الرواية في نقل حدثٍ انعطافيّ مشهود في تاريخ الدعوة الإسلامية، وأعني حَدَثَ فتح مكة، حيث يستحيل التواطؤ على الكذب أمام هذه الحشود المتحشِّدة في لحظة فتح مكة، ومع ذلك يجد التأويلُ مَنْفذاً، وتجد القراءةُ منظوراً، فتتعدد الرواياتُ والقراءاتُ.

يحدِّثنا ابنُ الأثير عن فتح مكة، وعفو النبي عن قريش عندما قال لهم: «اذهبوا فأنتم الطُّلَقاءُ»، وكيف أنه طاف بالكعبة سبعاً ودخلها وصلى فيها؛ «... وكان على الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً، وكان بيده قضيب، فكان يشير به إلى الأصنام وهو يقرأ ﴿قلْ جاء الحقُّ وزهَقَ الباطلُ إنّ الباطلَ كان زَهُوقاً﴾، فلا يشير إلى صنمٍ منها إلا سقط لوجهه. وقيل بل أمَرَ بها وخُدِمَتْ وكُسرتْ»[7].

فأية مأثرةٍ تلك التي يحدّثنا عنها الدكتور البوطي حين يتحدث عن المنهج العلميّ القائم على الخبر الصحيح «المتواتر»؟ فها قد رأينا أنّ حدثاً يتجاوز الآحاد والعشرات والمئات، بل والألوفَ، يُقدَّم إلينا من خلال منظوريْن: منظور «الميث» الذي يُضفي على الأحداث هالةً سحريةً عجائبيةً، حيث الأصنام تتهاوى من إشارة القضيب إليها... ومنظور «اللوغوس» المعقوليّ القائل بأنّ الأصنام قد «خُدِمتْ وكُسرتْ»، وهذا هو الذي يتقبله العقلُ حُكماً.

والأمر الآخر الذي يجعل من مسألة التواتر هذه وهماً علمياً، ومع ذلك يتباهى به الشيخُ بوصفه مأثرةَ البحث عند المسلمين، هو «أنّ خُطَبَ النبيّ، التي يصل عددُها إلى أربعمائة خطبةٍ على الأقل، كان من المفروض أن تصلنا بالتواتر»[8]... بل لا بد أن يكون تواتُرها أكثرَ إحكاماً ما دام قد سمعها منه كلُّ المسلمين أو معظمُهم الذين آمنوا بدعوته والتفُّوا حوله. ولا بد أنهم، في أقل أحوالهم عدداً في خُطب الجمعة، أكثرُ من كل الحدود التي يشرطها المحدِّثون في عدد رواة الحديث لكي يكون «متواتراً». فلماذا سكت رواةُ الحديث وجامعوه عن هذه الخطب، التي هي أوْلى بالتواتر، وراح جامعو الحديث (كالبخاري ومسلم) يطوفون الآفاقَ بحثاً عن حديثٍ مسنَدٍ بآحاد الناس بعد أكثر من قرن على وفاة النبيّ؟ لا شك أنّ العوامل الدنيوية هي التي تفسِّر لنا الريبة في هذا المسكوتِ عنه، لأن الحقيقة ليست فيما يقال دائماً بل في ما يُضْمَر في نظام الخطاب، ولا سيما أنّ عملية التدوين تمت في ظل سلطةٍ أوتوقراطيةٍ ثيوقراطيةٍ تطمح إلى تغليف سلطتها القائمة على البطش بالمشروعية الدينية... ومن هنا بدأ دورُ المثقف التابع، مثقفِ السلطة، بدءاً من القُرّاء (حَفَظَةِ القرآن)، وصولاً إلى الفقيه الذي واصل علومَ الأوّل مكرِّساً سلطته المرجعيةَ عبر إلغاء «الرأي» المتمثِّل بمدرسة أبي حنيفة

---

١ ـ المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

٢ ـ سيرة الرسول عن **طبقات ابن سعد**، دار الفكر للجميع، ١٩٦٨، ص ٣٤٦.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

٤ ـ **تاريخ الطبري**، ص ٢٠٧.

٥ ـ المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

٦ ـ ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، المجلد الثاني، ص ٣٢٣.

٧ ـ المصدر السابق، ص ٢٥٢.

٨ ـ عن د. محمد شحرور: **دراسات إسلامية معاصرة ـ الدولة والمجتمع**، دار الأهالي، دمشق، ط ٤، ص ٢٣٠.

وعبر تكريس سلطة «الحديث» أو النقل المتمثِّلة بمدرسة الإمام مالك التي سيؤطِّر الإمامُ الشافعيُّ هيكليتَها النظريةَ وترسيمتَها العقليةَ.

ولكي لا يبدو استقراؤنا هذا رجماً بالغيب، وتأوُّلاً لا تأويلاً، فإنّا نسوق مثالاً يصل فيه التواطؤُ حداً يتجاوز التلاعبَ بالأحاديث والسنّةِ النبوية، إلى التلاعب بالقرآن ذاته، من أجل توظيفه السياسيّ. ويتمثّل هذا التلاعبُ بذلك التمحّل التأويليّ في تفسير آية ﴿ إنّا أنزلناهُ في ليلة القَدْر، وما أدْراكَ ما ليلة القدر، ليلة القَدْر خيرٌ من ألفِ شهر ﴾. فابنُ كثير يسوق لنا تفسيراً ويضعه الأوّل من بين تفسيراتٍ أُخرى يَعرضها، ومؤدّاه أنّ الألف شهر تدلّ على فترة الحكم التي سيحكمها الأمويون، وأنّ الله يلطِّف خاطر نبيِّه المجروح - الذي استاء حين رأى بني أُميَّةَ على منبره - معزِّياً إيّاه بأنّ ليلة القدر التي أنزل فيها القرآن عليه خيرٌ من ألف شهر يَمْلكها بعدَه بنو أمية؛ ومعزِّياً إيّاه بآية أُخرى هي ﴿ إنّا أعطيْنَاكَ الكَوْثَر ﴾. يقول ابنُ كثير، بعد ذكر الإسناد والعنعنة: «قام رجلٌ إلى الحسن بن عليٍّ بعدما بايع معاويةَ فقال: سوّدتَ وجهَ المؤمنين، أو يا مسوِّدَ وجهِ المؤمنين. قال:لا توَنِّبْني، رحمك اللهُ، فإنّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم رأى بني أمية على منبره فساءه ذلك، فنزلتْ آيةُ ﴿إنّا أعطيناك الكوثر﴾ يا محمد، يعني نهراً من الجنة، ونزلتْ ﴿ إنّا أنزلناه في ليلة القدر، وما أدراكَ ما ليلة القدر، ليلةُ القدر خيرٌ من ألف شهر﴾ يملكها بعدكَ بنو أميّة يا محمد. قال القاسم: فَعَدَدْنا فإذا هي ألفُ شهرٍ لا تزيد يوماً ولا تنقص»[1]...

الشاهد والغائب

إذن، إذا كان المتواترُ مستحيلاً على مستوى الأحداث الكبرى - كوفاة الرسول، وفتح مكة -، فإنه من بابٍ أوْلى أن يكون مستحيلاً على مستوى الأقوال. ولقد لاحظ أهميةَ الفرق بين الرواية والشهادة الإمامُ أبو بكر الحازمي، حين قال إنّ غلبة الظنّ معتَبَرةٌ في باب الرواية دون الشهادة، ولهذا سوّى بين شهادة إمامَيْن عالميْن وشهادةِ رجليْن لم يكونا في منزلتهما؛ وأما في باب الرواية، فتُرجَّح روايةُ الأعلم بالدين على غيره من غير خلاف يُعرف في ذلك...[2].

لقد تنبّه الأقدمون إلى أنّ الظنّ يدور حول الرواية دون الشهادة، ولذا ساووا بين العالِم والجاهل فيما يخصّ الشهادة، بينما رفضوا هذا التساوي على مستوى الرواية. وذلك لأنّ الرواية لا تستدعي حاسة السماع فحسب، بل تستدعي الذاكرة والفطنة أيضاً، حيث يتاح للخيال أن يعيد ترتيبَ الوقائع بما يخدم المصلحةَ، اجتماعيةً كانت أو عقائديةً أو فنية....

إنّ العلاقة القائمة بين حدَّيْ «عالَم الأذهان» و«عالَم الأعيان» بالتعبير التراثيّ، أي حَدَّي «الفكر» و«الواقع» بالتعبير المعاصر، تتأسس في الوعي اللاشعوريّ العربيّ الإسلاميّ على أولوية الذهنيّ السمعيّ الخبريّ على الذهنيّ العينيّ (الصِّفاتي). وعلى هذا فإنّ المعوَّل عليه هو الأوّل، وهو مناط معرفة العالَم من خلال قياس الذهنيّ العينيّ على الذهنيّ السمعيّ، أيَ قياس عالَم الشهادة على عالَم الغيب، أو قياس الشاهد على الغائب في اللغة الفقهية (فأنت تستطيع أن تسمع بالله لكنك لا تستطيع أن تراه، وأنت تسمع بعالم الملائكة والجنّ والعالم الآخر لكنك لا تستطيع أن تشاهد ذلك كله بشرياً). وفي المقابل فإنّ منهج الفكر العلميّ الغربيّ، الذي يسفِّهه الشيخُ البوطي بوصفه منهجَ التجربة والمشاهدة، يتأسس لاشعورُه الثقافيُّ على الجذر المعرفيّ الذي استنبطه أرسطو من عالم الأعيان، حيث تقديمُ الفعل على الكلمة، بما يعني أولويةَ الذهنيّ العينيّ على الذهنيّ السمعيّ. وعلى هذا فالمعوَّل عليه في معرفة العالَم هو قياسُ عالم الغيْب على عالم الشهادة، أو قياس الغائب على الشاهد بالتعبير الفقهيّ. ولعلّ هذا الأُسَّ المعرفيّ هو الذي يفسِّر لنا هذه الإنجازات والثورات الكبرى في عالم اليقينيات الكونية الكبرى المتصلة بعالَم الأعيان. كما يفسِّر لنا تلك الخطوات الهائلة على طريقة ابتعادنا التدريجيّ من عالم الأعيان، والهرولة باتجاه عالم الغيب، رغم كل المحاولات لإيقاف هذا التدهور بدءاً من المعتزلة ومروراً بابن رشد ووصولاً إلى تيار الإصلاح الدينيّ النهضويّ.

إنّ العقل الفقهيّ المشيخيّ يقف بالمرصاد لكلّ محاولة إصلاح في أساليب البحث وأدوات الفهم. وإنّ هذا العقل المطمئنّ إلى يقينياته هو عقل سلطويٌّ بامتياز، لأنه يتأسس على سلطة الغائب الذي يجب أن يَخضع له الشاهدُ قياساً. ولمّا كان هذا العقلُ عقلاً سلطوياً، تكوينياً وبنيوياً، فمآله أن يُنتج واحداً من اثنين:

- إمّا فقيهاً سلطانياً قادراً على التلاعب بالقرآن الكريم في خدمة السلطة؛ ولذا لم يَعدم بني أمية فقهاء يفسِّرون لهم القرآنَ بوصفه جملةً واحدةً في اللوح المحفوظ، ويقولون لهم إنّ «الألف شهر» التي سيحكمون بها إنّما هي جزءٌ من علم الله الأزليّ...

- وإمّا فقيهاً خارجياً يستبيح المجتمعَ باسم حاكميةٍ يتأوّلها في النص القرآنيّ لصالح أطروحات ذات فعالياتٍ سلطويةٍ مقلوبةٍ، فتكون بمثابة فعلٍ مضادٍّ لطغيان الحاكم، وذلك بإنتاج طغيانٍ مضادٍّ يصل - مع بعض الخوارج - إلى حد المطالبة بسبي نساء جيش معاوية ما داموا كفرةً...

التواتر والاجماع

لئن كان الإجماعُ يشكّل الحلقةَ الثالثةَ في مصفوفة علم الأصول الأربعة التي تنضدّها مصفوفةُ الشافعي - والمتمثلة

١ - ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، الجزء الرابع، دار القلم، بيروت، ص ٤٦٣.

٢ - أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمذاني (٥٤٨ - ٥٨٤هـ): **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، حققه الدكتور عبد المعطي امين قلعجي، سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي (باكستان) والقاهرة ١٩٨٩، ص ٦١.

بالكِتاب والسُّنّة والإجماع والقياس ـ فإنّه يشكل عنصراً تكوينياً فاعلاً في تلك المنظومة. فالكتاب والسُّنّة، كما وصلانا، إنّما كانا بالتواتر الذي يتأسس إسنادُه القويُّ وخبرُه الصحيحُ على الإجماع. بل قد بَلَغَ الإجماع في فاعليته المنهجية أن اعتبره الغزالي «أعظمَ أصول الدين؛ فهو الذي يُحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السُّنّة المتواترة»[1].

غير أنّ هذا العنصر الركنيّ في التأسيس لأصول الدين كان مثارَ نزاع في تحديد معناه: فهل هو إجماع الصحابة؟ أم إجماعُ أهلِ المدينة باعتبارهم قد عايشوا سيرةَ النبي وأصحابه، كما يذهب «مالك»؟ أم هو إجماعُ أهل عصر من العصور على مسألةٍ من المسائل الدينية، كما يذهب الغزالي مفنِّداً الآراءَ السابقة القائلة بإجماع أهل المدينة وإجماع الصحابة، ليقرر قائلاً: «أجمعتِ الأمةُ على وجوب اتّباع الإجماع»[2]، ومفنِّداً رأيَ الإمام مالك بأنّ المدينة لن تجمع «جميعَ العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل ما زالوا متفرِّقين في الأسفار والغزوات والأمصار»[3]؟

يلخّص محمد عابد الجابري ثلاث أفكار رئيسية معتمداً كتابَ **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** لأبرز رجال «السلفية الجديدة» في المغرب، وهو علال الفاسي. وهذه الأفكار هي:

١) ـ أنّ الاجماع، على كونه ذا أصلٍ أصيل في الدين، يَرجع تاريخياً إلى حادثة سياسيةٍ، وهي اجتماع الصحابة لاختيار خليفةٍ للنبيّ بعد وفاته.

٢) ـ أنّ العصر الأول، عصرَ الصحابة وبناء الدولة الإسلامية، قد امتاز بالتشاور في كل ما لا نصّ فيه؛ ومن خلال عملية التشاور هذه «كان أهل الحلّ والعقْد يشتركون في وضع أسسٍ تاريخيةٍ واجتماعيةٍ لمصدر الإجماع الشرعيّ». وعليه فإنّ مصدر «الإجماع» هو في التاريخ والمجتمع، لا في أيّ شيء آخر.

٣) ـ أنّ تحوُّلَ الحكم في الإسلام بعد «العصر الأول» إلى «الحكم المطلق الوراثيّ» قد أدى إلى «تقييد النظر» والقضاء على «التشاور»، والقضاء بالتالي على المضمون الحقيقي لفكرة الإجماع[4].

ويضيف الجابري أنّ علال الفاسي حين يدعو الدولة الإسلامية إلى «أن تجعل من انظمتها الديموقراطية الحديثة سبيلاً لبعث الشورى الإسلامية وتحقيق معنى الإجماع الإسلامي لأول مرة... [معلِّلاً] إخفاقَ المجتمع الإسلاميّ في تحقيق مجتمع الشورى والإجماع بالاستبداد، يقول: «إنّ الاستبداد الذي أصاب نظامَ الحكم الإسلاميّ هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجيّة الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك»[5]. وَيَخْلص داعيةُ «التراثية المحدثة» إلى أنّ استنتاج الفاسي لا يعني أنّ الفقهاء قد أرادوا واختاروا «تحويلَ الإجماع إلى مجادلات فارغة»، بل إنّ «انقلاب الخلافة إلى ملْكٍ عضوض» هو الذي أدّى إلى ذلك. لكنّ الجابري لا يلبث أن يحمّل الطرفيْن المسؤولية، بعد أن برّأ الفقهاء، ليَخْلص إلى أنّ الاستبداد الذي عاناه العقلُ العربيُّ البيانيُّ استبدادان: «استبدادُ السلَفِ بالمعرفة، واستبدادُ الحكّام بالسياسة. ومن دون شك فإنّ الوقوع في الثاني إنما كان بسبب الهروب من الأول، بسبب عدم القدرة على مواجهته والتصدي له»[6].

هذا الإجماع، يتناوله كاتبٌ في أواخر القرن التاسع عشر، وهو الشيخ العلاّمة عبد الحميد الزّهراوي قائلاً: «لم يمضِ الثلثُ من القرن الأول على المسلمين حتى كفّر بعضُهم بعضاً، فتحاربوا وتحازبوا وتخاذلوا، إلى أن انقسموا إلى ثلاث فئات: فئتان تشايع كلٌّ منهما رئيساً كبيراً، وأخرى خارجة عن دائرتهما ناقمة عليهما حاليهما. ولم يمضِ الثلثُ الثاني حتى انقلبتْ دعوتُهم إلى الدين وتهذيب النفوس دعوةً إلى المُلْك والاستئثارِ وتوسيعِ أبْهة المُلْك وجعلِهِ منحصراً

---

١ ـ ابو حامد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ١٧٦.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٨٠.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٨٧.

٤ ـ د. محمد عابد الجابري: **نقد العقل العربي (٢)، بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣، ص ١٣٤.

٥ ـ علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الرباط، مطبعة الرسالة، ص ١١٧ ـ ١١٨، عن المصدر السابق: **بنية العقل العربي**، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

٦ ـ **بنية العقل العربي**، ص ١٣٥. ولا يجد المرءُ معنًى لهذا الاستدراك الذي يقوم به داعيةُ نقدِ العقل العربيّ، ذلك لأنّ مَنْ يكونُ العقلُ العربيُّ هدفَ تحليله لا يبرِّر للعقل الفقهيّ امتثاليتَه للنظام التراتبيّ الذي يبدأ بالتأسيس لمبدإ الإذعان للطغيان تأسيساً إلهياً يضفي على الدنيويّ مشروعيةً دينية، كما أسلفنا في شرح سورة «ليلة القدر». فالمستبدّ لا يستطيع بسطَ سلطانه والحفاظَ عليه بالجُندِ المنظَّمةِ فحسب، بل لا بدَّ له من الفقيه المتمجِّد بمجد السلطان (على حد تعبير الكواكبي) في وجه المثقف المعارض للاستبداد. إنّ هذا التلازم العضويّ الذي يشد طرفَيْ معادلة الاستبداد (السياسيّ والدينيّ) ليس من اكتشافات الكواكبي في الفكر العربيّ، بل كان قد نوّه إليه الغزالي في كتابه **إحياء علوم الدين** حين أكّد أنّ الفقهاء التابعين ظلّوا ملازمين صَفْوَ الدين، فكانوا إذا طُلِبوا أَعْرَضوا وهربوا مِن تولية الخلفاء لهم القضاءَ والحكوماتِ، لكنهم سرعان ما أصبحوا طالبين بعد أن كانوا مطلوبين وأصبحوا أذلّةً بالإقبالِ على السلاطين بعد أن كانوا أعزّاءَ بالإعراض عنهم. ويختم الغزالي رأيه بالقول إنّ الفقهاء يشتغلون بأمور الدنيا وهم يَلْبسون مسوحَ التقوى والورع «متعلِّلين بأنّ ما اشتغلوا به هو علم الدين ولا مطلب لهم سوى التقرب من رب العالمين». راجعْ في هذا السياق عرضَ أحمد أمين لموقف الغزالي من أولئك الفقهاء في كتاب **يوم الإسلام**، مؤسسة الخانجي، مصر، بدون تاريخ، ص ١٣٤ ـ ١٣٧. وعلى هذا لا تتبدى صورةُ التقهقر على جبهة التنوير والإصلاح الإسلاميّ أقلّ كارثيةً مما تتعرض له التياراتُ الفكريةُ الأخرى عربياً (الليبرالية والقومية والاشتراكية)، حيث ناقدُ العقل العربيّ يداجي المزاجَ العامَّ ويترفق تدليساً في حوار العقل الفقهيّ، مسجِّلاً التراجعَ عن مدرسة محمد عبده والكواكبي وأحمد أمين، وعن عبد الحميد الزهراوي ـ نموذج التنوير الإصلاحيّ الإسلاميّ السوريّ الذي سنسوق آراءَه في المتن. فاذا كان ناقد العقل العربيّ يسجّل هذا النكوص، فمن باب أوْلى أن لا ندهش مِنْ كل هذا التقهقر الذي ينتجه العقلُ الفقهيُّ الرسميُّ المشيخي للدكتور البوطي، وهو يواصل مسيرةَ الفقهاء الأجداد في التأسيس لسلطان الدنيا على سلطان الشرع لكسب الحُسنييْن كلتيهما: حسنى الدنيا والآخرة، حسنى الله ورسوله وأولي الأمر!

في أُسرةٍ يُحْدث أفرادُها ما شاؤوا أن يُحْدثوا. ولم يمض الثلثُ الثالثُ حتى تكاملتْ أصولُ الشنّيع، وتلاحقتْ فروعُها، وأينعتْ ثمراتُها، وأَحْدثَ في الدين مَنْ أَحْدَثَ واخترَعَ من اخْتَرَع، فاختلفوا في القراءات فتعدّدتْ أَشكالُها، وتعارضوا في الروايات فتناقضتْ أحكامُها، وتباينوا بالفهم من النصوص فضاعت ثمراتُها، وتجادلوا في الفهوم فذهبتْ غاياتُها عقائدَ متباينةً وعباداتٍ مختلفةً وأقضيةً مضطربةً وضمائرَ متباغضةً. فأين الإجماع؟»[1]. ويتساءل العلاّمة الزهراوي: «أليس هذا هو أمرنا الذي عليه مدارُ فخرنا، وإليه يُردُّ أصلُ مجدنا؟ دعْ عنك زمنَ الخليفتيْن وقلْ لي: متى كان الإجماع؟ وكيف يُجمعُ قومٌ، حالهُم ما ذكرناه آنفاً؟ وأيُّ المسلمين مطالَبون أن يفهموا معنى ذلك الإجماع: أعرابُهم الضاربون في بطون الأودية وظهور الجبال، أم أمصارُهم المؤلّفة من أبناء الروم والفرس والقبط وقليل من أبناء الأحبار؟ مَن المطالَبُ منهم بالتشريع: أوّلاةُ أمورهم - وهم مَنْ عَلِمْتَ بين لامٍ فرح بالنعمة الجديدة التي ورثوها، وبين نشيطٍ حازم مشتغل بتسكين تلكَ الفتن المعهودة -، أم الرواة الذين لم يكن أكثرهُم يعلم أكثرَ من النقل والحكاية؟»[2]

هذه الأسئلة التي يطرحها الجدُّ المستنيرُ منذ القرن الماضي وبداياتِ تفتح العقل والعقلانية لمدرسة الإصلاح الدينيّ مع بداية القرن العشرين، يأتي الحفيدُ الشيخُ [البوطي] في زمن الهزيمة، هزيمةِ عقلِ الأمة وروحها، ليجيبه بثقةٍ هائلةٍ قائلاً: «والجواب: أنّ كلاً من عِلْمَي: الجرح والتعديل، وتراجم الرجال، إنّما وُجِدَ تذليلاً لسبيل هذا البحث وتيسيراً للاطلاع على الواقع الذي ينبغي الوقوف عليه. ففي مكتبتنا الإسلامية مؤلّفاتٌ كثيرة تستعرض معجمَ الرجال الذين وردتْ أسماؤهم في أيّ سند من الأسانيد، تستطيع أن تقف فيها على ترجمة مَنْ تشاء منهم جرحاً وتعديلاً... كما قد تكوّن في مكتبتنا فنٌّ خاص بهذا الشأن، وهو ما يسمّى بفن مصطلح الحديث؛ وقد ضمّ هذا الفن كل المقومات المختلفة للتحقيق في النقل والأخبار طبقَ منهجٍ علميٍ فريد»![3]

الإجماع، أم التعدد والتغاير؟

قبل مناقشة الدكتور الشيخ البوطي بعلم الجرح والتعديل، لا بدّ من تقديم صورة مكثفة عن الاختلافات التي انتقلتْ إلينا عبر النقل، وعما يمكن أن نسميه «الاختلاف الخلاّق» - وهو أهم مُنْجَزٍ من منجزات العقل العربيّ عندما دخل طورَ الاستقرار والتحضر. وإنّ نظرة سريعةً إلى مكتبتنا الإسلامية تكشف أنها حافلة بكتب «الملل والنحل»، وتومئ إلى دلالةٍ ذاتِ مغزى بعيدٍ مؤداه أنّ عنوان تقدُّم مناهج البحث العلميّ ليس في «الإجماع» بل في «المغايرة والاختلاف». فما من طُموح أوْ جُموح في الماضي والحاضر حاول أن يكبّل العقل بمنظور الواحدية التي لا تَقْبل التعدُّدَ والاختلافَ إلا أخفق وذهب ريحُه: من طموح الإسكندر المقدوني، مروراً بجموح العقل الفقهيّ الإسلاميّ إلى صياغة رؤيةٍ دينيةٍ للعالَم توضَع تحت تصرف الحاكم المستبدّ باسم وحدة الأمة ودرءِ الفتنة، وانتهاءً بسعي النظام السوفياتيّ إلى أن يصمّم عقلاً فقهياً ماركسياً في خدمة توتاليتارية السلطة، أو انتهاءً بالنظام العالميّ الجديد المزعوم الذي يسعى إلى أمركة عقلِ العالم وذوقِهِ وروحِهِ عبر المزيد من تفكيكه وتدريره لصالح المزيد من تمركز المقدّسات الأميركية الإمبرياليّ المتوحش.

لقد حَكّمتِ الحضارةَ العربيةَ الإسلاميةَ، مع الأسف، ثنائيةٌ ظلتْ تنخر في بنيتها التكوينية حتى آلت إلى وضعها المخجل اليوم: وهي ثنائيةُ قبولِ التعدد في المجال الفكريّ، ورفضِ هذا التعدد في المجال السياسيّ. وعلى هذا فإنّ تاريخ الفكر الإسلاميّ لا يعرف كلَّ ذلك العنف والطغيان الذي شهده تاريخُ النصرانية، في حين أنّ التاريخ السياسيَّ ما يزال إلى اليوم تاريخَ الفتنة والدم والقهر: بدءاً من الفتنة الكبرى مع مقتل عثمان، فاقتتالِ عليّ ومعاوية، وعليّ والخوارج، والأمويين مع هؤلاء ومع الشيعة، ولم يستطع الأمويون أن يبيدوا الخوارجَ دون أن تبيد سلطتُهم، فأفنوا بعضُهم بعضاً. واستمرت المعارضة الشيعية عبر الدولة العباسية التي ستشهد أرقى تجليات العقل وهو يمارس حريته، وتعدده، ومغامراته في الاكتشاف الخارجيّ والداخليّ للعالم والذات. لكنّ هذه الدولة سرعان ما فتنتها السياسةُ عن نفسها مع بداية هبوطها بتقويض السلطة العربية نهائياً بعد اقتتال الأمين والمأمون، ومن ثم تقويض سلطة العقل بعد وفاة المأمون وملاحقة المعتزلة، لتكون المعركةُ مع المعتزلة آخرَ المعارك التي تخوضها الأمةُ ضد ذاتها باسم «الإجماع» - إجماع الأمة على عقيدة السلطة. فبدأتْ تتكون إيديولوجياً سلطةٌ راحَت تتداعى ككيانٍ سياسيٍّ، يزامنها تداعٍ على مستوى العقل الذي طَفَقَ يشرِّع لتداعيها عبر الأشعرية التي كانت تتويجاً لخروج الإسلام كفعالية مُؤَثِّرة في التاريخ، للانتقال إلى مرحلة المفعولية التي صاغ الغزالي فلسفتَها الواحديةَ القهّارة التي ترفض التعدد والتغايُرَ والعقلَ المتسائلَ والمتفلسفَ، ليحيي عُلومَ الدين القائمة على الإيمان والإذعانِ بأنّ الإنسان لا يَمْلك من أمر نفسه شيئاً، أيّ لا يملك أيّ فاعليةٍ أو قدرةٍ على الفعل في العالم والأشياء، إذ الفاعليةُ لله... ولسلطان الزمان، الذي كان الغزالي ينظِّر لمشروعيته السلطانية، تاركاً الصليبيين للقدرة الربانية، لأنّ للإسلام رباً يحميه ويدفع عنه الحروب ويستجلب له النصرَ. ولصعوبة الوحدانية التي أرادها الغزالي في وحدانية السلطة، ولإلحاح الفقهاء وأصحابِ الطرق والإسلام المشيخيّ السلطويّ على المغيّبات من جنّ وملائكةٍ، كثرتْ الخرافاتُ والأوهامُ، وعاد الناسُ إلى وثنيتهم الأولى، فانطفأتْ نورانيةُ العقل المتسائل المحاور المغايرِ المتعدِّدِ لصالح كوة الأنوار اللدنية المنبعثة من أضرحة الأولياء والدراويش وأصحاب الطرق. وتخلّى الفكر تدريجياً عن دوره الحواريّ المُغْني للحياة الاجتماعية والروحية للجماعة، حتى تحولتْ هذه الثنائيةُ إلى شرخٍ مثّل قطبيْه في الزمن السلجوقيّ عالمان

١ - عبد الحميد الزهراوي: **الأعمال الكاملة، ج ٢**، القسم الثاني، إعداد وتحقيق الدكتور عبد الإله نبهان، قضايا وحوارات النهضة العربية (٢٠)، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥، ص ٢٦٤.

٢ - المصدر السابق، ص ٢٦٥.

٣ - **كبرى اليقينيات**، ص ٣٦ - ٣٧.

كبيران هما: الإمامُ الغزالي، وعالِمٌ كبيرٌ آخر هو عمر الخيام؛ الأول داعيةُ عزلةٍ وانغلاقٍ ومصالحةٍ مع التصوف، وتخويفٍ للناس (على طريقة الحسن البصريّ) من أهوال الموت وعذاب القبر، وتعظيم لسلطان القضاء والقدر، كمعادلٍ لتعظيم سلطان الحاكم... والآخرُ شَغل فضاءَ القرن السادس الهجريّ ويشكّل الأطروحةَ المضادةَ للفناء في الذات اللدنية، وهي أطروحةُ الفناء في الذات الحسية، الجسدية، الكونية، عبر الإعلاء من شأن لحظة الحاضر التي هي اللحظة الوحيدةُ القابلةُ للمَسِّ والحسّ والاستغراقِ في اللذة ـ لذةِ الخمر والمرأة.

لقد تأسستْ هذه الحالةُ الانحطاطيةُ في ثنائيتها الشَّرْخية في بداياتها مع الدولة الحمدانية في حلب، حيث بلغتْ السلطةُ حداً بعيداً من الطغيان والاستبداد...[1]. فمع سيف الدولة ستتكرّس إحدى السمات المميِّزة للدولة العربية الإسلامية: فهو قد أضاف إلى استبداديتها، المؤسَّسةِ لبسيكولوجيةِ حقوق الحاكم في امتلاك الأمة وطناً وشعباً وجسداً وروحاً، بعداً جديداً وهو التمركز حول ذاتها الوثنية من خلال الإعلام الذي استعاضتْ به عن الفكر والثقافة. فسيف الدولة كان يريد أن يَظْهر بمظهر راعي الثقافة والمثقفين إعلامياً، فكأنه بذلك يؤسِّس لصورة العلاقة بين الحاكم والمثقف اليوم. فقد كان يخصِّص جعالةً لا تكاد تقوم بأود العاملين في مجال الفكر والثقافة والعلم في عصره (كالفارابي)، بينما كان يُغدق بلا حدود على المتنبي ثمناً لمديحه، أي لما يمثّله من قيمةٍ إعلاميةٍ للإشادة بمآثرة المزيَّفة...

وعلى هذا تحوَّلتْ فكرةُ الإجماع في صدر الإسلام، متمثِّلةً بالشورى، شورى أهل الحلّ والعقْد (ومثالُها اجتماعُ السَّقيفة)، إلى إجماع الأمة حول ايديولوجيا السلطة. وكلما ازدادت السلطةُ مركزيةً وسفهاً وطغياناً ازداد الإلحاحُ على الإجماع باسم «درء الفتنة والحفاظ على وحدة الأمة»، في حين أنّ هذه الأمة ـ على المستوى الواقعيّ السياسيّ التاريخيّ ـ كانت تتآكل وتتفتت إلى دويلات وأمصار وأقاليم. لكنّ المراد «بالإجماع الذي يدرأ الفتنة عن الأمة» هو في الواقع إجماعُ أهل كل مِصْرٍ على حاكمها وسَدَنةِ هيكله العقائديّ من الفقهاء الذين راحوا يطلبون السلطةَ بعد أن كانت تطلبهم عندما كانوا في أوج نهوضهم العقليّ والحضاري. في ذلك الزمن لم يترددوا في إطلاق الرأي، والاجتهاد، والتفسير والتأويل وفق مقتضيات الزمان الذي يبدِّل الرؤى والأحكامَ. ولنأخذْ مثالاً على وصول العقل الإسلاميّ مرحلةً من القدرة على تعايش الآراء المتعددة، لا يمكن مقارنتها إلاّ بفضاءات المجتمع الليبراليّ الغربيّ اليومَ، وليكن هذا المثالُ تعدُّدَ آرائهم لا بمسألة شرعية فرعية بل في دستور العقيدة والشريعة ذاتها وهو القرآن. وبهذا الصدد يلخّص لنا القاضي عبد الجبّار آراءَ الفقهاء في طبيعة القرآن، فيقول: «وذهب هشام بن عبد الملك وَمَنْ تَبِعَهُ في القرآن إلى أنّ صفة الله تعالى لا يجوز أن توصف، لأنّ الصفات لا توصف. وذهبَ ابنُ كلاب إلى أنّ كلام الله عزّ وجل غيرُ مخلوقٍ ولا بمحدث، وأنّه قديم بقِدمه... وارتكب الأشعري القول إنّ القرآن قديم... وحكي عن بعض الحشوية أنه قال في القرآن الكريم: هو الخالق. وفيهم مَنْ قال: هو بعضه. وقد حكي عن بعضهم في القرآن: أنه جسم. وعن بعضهم أنه ليس بجسم ولا عرض...»[2].

ولسنا في صدد الدخول في مناقشة هذه المسألة الكبرى في تاريخ علم الكلام الإسلاميّ، لكنا نريد أن نُلْمِع إلى أنّ هذه الآراء المتعددة والمختلفة تومئ إلى السؤال الجوهريّ الذي وصل إليه المتنوِّر الحمصيُّ الكبير الشيخ عبد الحميد الزهراويّ وهو: أين الإجماع؟ ونحن لا نتساءل عن حقيقة الإجماع طلباً له في ذاته، لأنه لا يقود على مستوى العقل إلاّ إلى الجمود والتخشب والتخثّر الدماغيّ. بل إنّ غاية ما تطمح إليه الأمةُ في موضوع الإجماع هو ما نسميه اليوم بـ «الثوابت الوطنية والقومية» التي توحِّد الأمةَ تجاه العدو الخارجيّ... مع ترك الحرية العقلية لكل فصائل الأمة أن تفكِّر بوسائل المواجهة والمقاومة، لا المساومة.

إنّ النصوص التي يسوقها لنا القاضي عبد الجبّار، وما يمكن أن نتلمّسه في كتب الملل والنحل من اختلافات في الرأي، توحي وكأنّ ذلك العقل المتعدد المتسائل قد قامت بينه وبين العقل الإسلاميّ الراهن قطيعةٌ معرفيةٌ. ذلك لأنّ مجموع الآراء المسوقة في طبيعة القرآن آنفاً لو جَرَتِ اليومَ لجردتِ السيوف وسَفَكتِ الدماءَ، إذ كلُّ طائفة تلعن أختها وتكفّرها وتصف نفسها بأنها الفرقة الناجية الوحيدة، بعد أن «تَأَفْغَنَ وَتَجَزْأَرَ» العقلُ المشيخيُّ. ذلك أنّ الإسلام الفقهيّ المشيخيّ التابع للسلطة يَحْمل في داخله قابلياتِ «الأفغنة»، لأنه لا يستند في منظومته العقيدية إلى الإسلام الشعبيّ الوطنيّ الذي يشكّل في مأثوره التاريخيّ والثقافيّ والحضاريّ أحد أهم المكوِّنات التاريخية للهوية الحضارية والثقافية للأمة. كما أنّ الإسلام المشيخي السلطوي المذكور لا يستند في منظومته المعرفية إلى الميراث العقلانيّ المدنيّ والحضاريّ المتمثِّل في الإسلامية، التي يعرِّفها الإمامُ الكواكبيّ بأنها «تجعل الإنسانَ لا يرجو ولا يهاب من رسولٍ أو نبيّ أو ملكٍ أو فلكٍ أو وليٍّ أو جنيّ أو ساحرٍ أو كاهنٍ أو شيطانٍ أو سلطان»[3] مادام مفهومُ الله يتعين بوصفه نظاماً وقانوناً داخلياً ضرورياً يحكم الظواهرَ بعلِّيتها السببية. والله بهذا المفهوم ـ حسب الإمام الكواكبي ـ لا يختلف إلا في الأسماء؛ إذ «لا خلاف بين الله والمادة والطبيعة إلا في الأسماء» كما رأى[4].

حلب

١ ـ أحمد أمين: **يوم الإسلام**، سبق ذكره، ص ١٠٧.

٢ ـ القاضي أبو الحسن عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، راجع الجزء السابع في **خلق القرآن**، تحقيق إبراهيم الأبياري، وزارة الثقافة المصرية، مطبعة دار الكتب.

٣ ـ عبد الرحمن الكواكبي: **طبائع الاستبداد**، دار الشرق العربي، ط ٣، ١٩٩١، ص ١٢٠.

٤ ـ المصدر السابق، ص ١٢١.